Die
OUSIA-LEHRE
des Aristoteles.

Inaugural-Dissertation

der philosophischen Fakultät Sect. I der Ludwig-Maximilians-Universität München,

eingereicht am 1. Juli 1902

von

Hermann Dimmler.

Kempten.
Buchdruckerei der Jos. Kösel'schen Buchhandlung.
1903.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41552325_0180

Das Problem.

1. Der Reichtum des aristotelischen Denkens offenbart sich dem oberflächlichsten Beurteiler in der Fülle des Gedachten. Um diese zu messen, darf nicht die Seitenzahl seiner gesammelten Werke gezählt werden. Die Zahl, die dabei herauskäme, wäre nicht unbedeutend; allein sie wäre viel zu klein, um einen Überschlag zu liefern, über wie viel geistige Werte der bescheidene Mann aus Stagira zu verfügen hatte, wenn er vom Lehrstuhl aus vor den Besten seiner Nation die Rätsel der Welt zu enthüllen suchte, oder wenn er in der Säulenhalle auf- und abwandelnd das Höchste und Erhabenste, was der Geist geben und aufnehmen kann, mit seinen Freunden nach der Weise seiner Zeit in zwanglosem heiterem Zwiegespräch austauschte.

Es darf nicht befremden, dass wir es für gut finden, die geistige Hinterlassenschaft des griechischen Philosophen zunächst mit einem Masstab zu messen, der für geistige Werte sehr ungewohnt ist. Die Möglichkeit ist nicht ausgeschlossen, dass man vielfach den inneren Wert des rein verstandesmässigen Denkens nicht mehr anerkennt.[1])

Der Grund dieser mehr theoretisch gedachten als praktisch wirksamen Abneigung gegen das Erbe der Vorzeit, das früheren Jahrhunderten unbedingt heilig war, ist nur darin zu suchen, dass man es unterlässt, die Geisteswerte zu scheiden. Man will sich nicht dazu herbeilassen, Verschiedenes mit verschiedenem Massstabe zu messen.

Wer sich die Frage vorlegt, ob er aus dem Verkehr mit dem unstreitig geistesgewandten und edlen Philosophen

---

1) Vergl. Chamberlain, Die Grundl. d. 19. Jahrh. München 1903. S. 53 ff., 82 ff., 106.

Nutzen ziehen werde, der muss sich darüber im Klaren sein, was er in diesem geistigen Umgang zu finden hofft. Unter keinen Umständen, das, was wir Gemüt nennen. Aristoteles ist Grieche. In Griechenland herrscht der *Νοῦς* und die ihm nahe verwandte Schönheit des Körperlichen, Athene, die dem Haupt des Zeus entsprungene mit ihrer hoheitsvollen Stirne und dem geistesstarken, klaren Auge, Licht und Glanz ausstrahlend, nicht Wärme.

Noch mehr. Aristoteles ist als Philosoph nicht einmal ganz Grieche. Der kostbare Hauch von geistiger Schönheit und poetischer Gestaltung, der bis auf Plato das nüchterne Denken der griechischen Philosophen verklärt hatte, löst sich in Aristoteles endgiltig von der rein verstandesmässigen Denktätigkeit los.

Dadurch verliert die Philosophie ihre harmonische, allgemein menschliche Abtönung. Ihr Interessenkreis wird beschränkt auf ein Sondergebiet des Seelenlebens: das nüchterne, rein verstandesmässige Denken.

Wer sich in den Kreis des Stagiriten begibt, der muss dabei die Absicht haben, von dem Sondergeiste, der diese Seelentätigkeit beherrscht, etwas in sich aufzunehmen.

Das ist die Freude an dem reinen, untätigen, geistigen Schauen, Betrachten, Schliessen und Urteilen, die Freude am Wissen, die zur Wissenschaft führt und diese rings um sich aufbaut, wie die Seele den Körper.

Der Reichtum dieses Mannes ist Wissenschaft.

Dieser Beschränkung muss man sich bewusst bleiben, dann wird man sich in seiner Schule bald heimisch fühlen. Man weiss, dass man das Übrige an anderer Stelle zu suchen hat.

2. Mit diesem eigentümlichen Sondercharakter der aristotelischen Philosophie ist als Bedingung und Bedingtes die Methode des fortlaufenden, zusammenhängenden Schulvortrags in die engste Beziehung zu setzen. Die Schriften, welche unter dem Namen des Aristoteles überliefert sind, enthalten entweder seine Vorlesungen selbst, oder sie sind unter dem unmittelbaren Einfluss derselben nicht so fast selbständig verfasst, als einfach niedergeschrieben worden.

Dieser Umstand macht sich bei aufmerksamer Lesung in so hohem Grade bemerkbar, dass wir ein äusseres historisches Zeugnis entbehren können.[1])

---

1) Eine eingehende historische Erörterung über die Schriften des Aristoteles findet sich bei Zeller, Philosophie der Griechen II. 2, 3. Aufl.

In einer Schrift, die man der Mit- und Nachwelt als Frucht geistiger Arbeit darbietet, ist man wählerisch in dem Gegebenen. Man wird das Beste auswählen und nur Fertiges und Abgeschlossenes vorzulegen den Mut haben. Dieses wird man durch einheitliche Zusammenordnung möglichst kurz fassen. Die Erklärungen müssen knapp sein; sie dürfen nicht zu viel Unbeholfenheit in der Auffassungsgabe voraussetzen; sie dürfen sich vor allem nicht wiederholen.

Alle diese Bedingungen finden wir in den aristotelischen Schriften nicht erfüllt. Der Philosoph gibt ohne den geringsten Rückhalt seine ganze Gedankenarbeit, so wie sie in ihm sich zusammenfügt, preis. Es ist kaum das allerwichtigste fertig; das meiste ist erst im Werden. Zwischen jede Behauptung drängen sich neue Gedanken, Probleme, auftauchende Widersprüche ein; sie verlangen Lösung und Erklärung; diese wird gegeben, und der Zusammenhang ist auf weite Strecken unterbrochen; oder sie wird in Aussicht gestellt, kommt aber dann doch nicht mehr zur Aussprache; sehr oft bleibt es bei der reinen Problemstellung. Was von Wichtigkeit ist, wird oft wiederholt, zuweilen mit denselben Worten. Der allgemeine Zusammenhang wird von Zeit zu Zeit durch kurze Zusammenfassung des Gesagten wieder ins Gedächtnis zurückgerufen.

Die einzelnen Fragen werden bei verschiedenen Gelegenheiten nicht in derselben Weise gelöst. Es tritt hier dieser, dort jener Gesichtspunkt mehr hervor. Die Grundgedanken sind dieselben, aber sie gleiten doch unwillkürlich frei in gewissen Grenzen hin und her.

Die Aufzählungen wechseln beständig in Zahl und Anordnung der Glieder.

In ganz besonderer Weise berührt es eigentümlich, dass die Abhandlung plötzlich abgebrochen wird. Das Thema wird von einer neuen Seite her in Angriff genommen,[1]) ohne dass ersichtlich wäre, was Veranlassung dazu geboten hätte. Oft scheint es, der Philosoph rede von einem ganz neuen Thema, er habe das früher Gesagte ganz vergessen. Erst allmählich tauchen wieder lose Berührungspunkte auf, die an früheres erinnern, ohne gerade die zerstörte Einheit wieder herzustellen.

Dies alles kennzeichnet den fortlaufenden mündlichen Lehrvortrag.

Leipzig 1879 S. 50 ff. Bonitz, Index aristotelicus, Berolini a. 1870 S. 95 b 24.

1) Z. B. Met. ζ 17.

Auch dieser ist von einem einheitlichen Plane beherrscht; allein die Notwendigkeit, ihm gerecht zu werden, ist eine sehr bedingte. Bei dem, was der Lehrer zu sagen hat, ist in erster Linie das augenblickliche Bedürfnis von Zeit, Ort und Hörer massgebend. Das Verhältnis des Schriftstellers zur Mitwelt ist nicht das des Lehrers zu seinem Schüler. Die Umgangsformen, Ansprüche und Bedürfnisse sind hier ganz andere.

Der Lehrer will vor allem dem Schüler nicht fertige, bereits für das geistige Museum zum Zurückstellen auspolierte Denkresultate bieten. Er will das Denken wecken, anregen, sich der noch werdenden Fähigkeit anpassen. Er will den Schüler in die Werkstätte, nicht in sein Museum einführen. Er will ihn über die Schwierigkeit der Kunst des Denkens, über das langsame, Mühe fordernde Wachstum der Gedanken nicht durch Vorlegung fertiger Arbeit hinwegtäuschen. Er will ihn auf die Schwierigkeit aufmerksam machen.

Dazu kommt, dass der Redner nicht nachblättert, was er früher über diesen Punkt gesagt hat; er orientiert sich nicht, um widerspruchsfrei zu bleiben. Er weiss auch, dass seine Zuhörer dies ebenso wenig tun. Beide Teile haben nur mit dem geistigen Festhalten des Gesagten zu rechnen. Dieses entbehrt der Sicherheit und Bündigkeit einer geschriebenen Lehre.

Zieht man alle diese Bedingungen, denen der mündliche Lehrvortrag unterworfen ist, in Rechnung, so wird man auch Anlage und Stil der aristotelischen Schriften verstehen. Man wird nicht über stete Widersprüche, Wiederholungen, über Abgehen vom Zusammenhang, Ungenauigkeit in den Aufzählungen, über Systemlosigkeit zu klagen haben.

Man wird den Reiz geniessen, der in dem offenen freundschaftlich familiären Sichaussprechen enthalten ist. Man wird nicht ungeduldig werden, wenn manche Satzkonstructionen gar so nachlässig und schwer verständlich ausgefallen sind, trotz der Gewandtheit des Ausdrucks im allgemeinen.[1])

3. Dies sind die Umstände, welche bei Wertung der Philosophie des Aristoteles zu beachten sind. Wer sie zu würdigen weiss, der wird nachempfinden, was frühere Jahrhunderte empfunden haben: die geistige Grösse dieses Mannes. Ein verständnisvolles Eingehen auf seine Tätigkeit wird zeigen,

---

1) Vergl. Zeller l. c. S. 111 ff.; 132 f.; Bonitz, Arist. Metaph. II, Bonn 1848 S. 33. Vergl. unten n. 84 und 106

dass hier eine Denkkraft arbeitet, für deren Messung uns kein Massstab zur Verfügung steht. Aristoteles selbst ist das einzig Dastehende und Grösste, was die Menschheit auf dem Gebiete des reinen Denkens erlebt hat.

Freilich ist er dies nicht aus sich selbst; was von ihm gilt, gilt immer in gewissem Sinne von dem griechischen Volke selbst und von dem ganzen Achtung gebietenden Kreise der griechischen Denker. Er selbst ist aus dem Boden herausgewachsen, den sie bebaut hatten. Er bildet den Höhepunkt, die kostbare reife Frucht der ganzen Entwicklung des griechischen Denkens.

Den reinen, von jedem anderen Interesse unabhängigen Drang nach Wissen hat wohl noch niemand wie er empfunden. Er selbst kann nicht genug davon reden; das ganze Sein und Glück des vernünftigen Wesens geht ihm in der Stillung dieses Verlangens nach Wisenschaft auf.[1])

4. Das eben gefällte, vielleicht gewagt erscheinende Urteil über den Wert der aristotelischen Philosophie konnten wir nur in der Absicht aussprechen, etwas zu seiner Rechtfertigung zu unternehmen. Diese Abhandlung über die *ΟΥΣΙΑ*-Lehre des Aristoteles soll den ausgedehnten Arbeiten, welche hervorragende Gelehrte unternommen haben, um das Studium der aristotelischen Philosophie der Gegenwart zu empfehlen, einen kleinen Beitrag hinzufügen.

Ausgangspunkt, Richtung und Methode der Arbeit ist durch die eben genannten grundlegenden Erörterungen bestimmt.[2])

Die gestellte Aufgabe ist die, zu zeigen, was Aristoteles sich unter dem bedeutungsvollen Worte der *οὐσία* dachte.

Diese Aufgabe ist eine rein geschichtliche.

Zum vollen Verständnis des Gewordenen gehört jedoch auch die Kenntnis des Weges, auf dem es geworden ist, und schliesslich auch die Kenntnis der allgemeinen Gesetze, welche dieses Werden beherrschten und noch beherrschen. Dieses entwicklungstheoretische Interesse wird in der philosophiegeschichtlichen Forschung immer mehr in den Vordergrund treten und darauf hinarbeiten, die gewonnene Einzelerkennt-

---

1) Met. 980 a 21; 982 b 28. Eth. Nic. x 7, Zeller l. c. S. 614.

2) Den unmittelbaren Ausgangspunkt der vorliegenden Arbeit bildet die in Form einer Monographie ausgeführte grundlegende Untersuchung der aristotelischen Philosophie: Materie und Form und die Definition der Seele bei Aristoteles, Georg Freiherr von Hertling, Bonn 1871.

nis durch Auffindung allgemeiner Entwicklungsgesetze zu krönen.

Das Gedankenleben baut sich wie das der organischen Welt aus einzelnen Bestandteilen auf, von denen es ausgeht und die es im Laufe der Entwicklung wachsend aufnimmt. Der Entwicklungstheoretiker hat das Ganze rückwärtsschreitend in seine Bestandteile aufzulösen. Er darf sich erst zufrieden geben, wenn es ihm gelungen ist, jeden massgebenden Faktor aus dem Ganzen herauszulösen. Er kann von einem Verständnis des Ganzen erst dann reden, wenn er den gesamten Werdegang geistig rekonstruiert hat, und wenn er in dieser Rekonstruktion wie in einem guten organischen Präparat alle differenzierenden Linien, welche das Wachstum und den Organismus kennzeichnen, zu unterscheiden vermag.

Die Forderung einer derartigen Analyse des Gedankenlebens wird nur derjenige in Abrede stellen, der von der Tatsache der zu Grunde liegenden Entwicklung nicht überzeugt ist. Ihm wird die Tatsache selbst sich offenbaren und ihm den Boden für seine ablehnende Haltung entziehen.

Wichtiger dürfte es sein, die Frage zu erörtern, inwieweit die geschichtliche Darstellung berechtigt ist, in das Gebiet der systematischen Philosophie hinüberzugreifen.

Die Geschichte des menschlichen Denkens hat nicht nur mit Denkinhalten zu rechnen. Die Vermittlung dieser Gehalte durch das sinnliche Lautzeichen spielt bei der Darstellung derselben eine grosse Rolle. Es ist ganz natürlich, dass da, wo im philosophischen Denken das Gedankenleben seine alltäglichen stabilen Bahnen verlässt, die Sicherheit dieser Gedankenvermittlung beständig gefährdet ist. Diese Gefahr wird bei der geschichtlichen Darstellung der Philosophie nicht ungestraft ausser acht gelassen.

Gerade die massgebendsten Laute nehmen in jedem selbstständig denkenden Geiste unvermerkt ihre eigene Bedeutung an; es ist zu erwarten, dass diese Wortbedeutungen den ganzen Entwicklungsgang mitmachen und nacheinander alle Werte annehmen, die dieser Entwicklung entsprechen.[1])

Ausserdem ist in Betracht zu ziehen, dass sich das philosophische Denken gewöhnlich in Gedankengänge auswächst,

---

1) Ein typisches Beispiel für dieses Sprachentwicklungsgesetz bildet eben die aristotelische *οὐσία* im aristotelischen System selbst und in ihrer späteren Ausgestaltung als substantia, essentia, persona, hypostasis, „Substanz", Wesenheit. Vgl. die von Zeller angedeutete Verwirrung l. c. S. 305 Anm. 3.

welche ausserhalb des allgemein giltigen normalen Verlaufes des Gedankenlebens liegen. Hier versagen dann auch die normalen Vorkehrungen, welche die Natur zum Zweck der Gedankenvermittlung vorgesehen hat.

In dieser Lage darf es dem Historiker nicht verwehrt sein, auf die Tatsachen selbst sich zurückzuziehen, um von dieser allgemein giltigen Norm aus fragliche Erkenntnisinhalte zu bestimmen.

Diese Aufgabe, Wortbedeutungen festzustellen, fällt an sich in das Gebiet der systematischen Philosophie; sie wird zu einer historischen nur durch den Zweck, dem sie untergeordnet wird. Der historische Gedankeninhalt bildet das Unbekannte, welches darzustellen ist; ein anderer Gedankeninhalt muss vorhanden sein, welcher Mittel der Darstellung ist, und dieser muss ausschliesslich aus bekannten Grössen bestehen. Die historische Darstellung hat, soweit sie beschreibend ist, Gleichungen zwischen Bekannten und Unbekannten herzustellen. Charakter und Funktion dieser beiden Faktoren darf nicht verwechselt werden.

Viel fraglicher dürfte eine zweite Forderung sein, die man jedoch ebenfalls wird zugestehen müssen. Der denkende Mensch, welcher fremde Erkenntnisinhalte nachdenkt, wird unwillkürlich auch selbst erkennend mitdenken; er wird den Drang, sich über die Richtigkeit der vorliegenden Erkenntnis Rechenschaft zu geben, nicht unterdrücken können. Er wird es sich auch nicht gerne nehmen lassen, dem historischen Bilde dadurch Leben einzuhauchen, dass er die gefundene Normale in das Bild einzeichnet. Sie ist für das Bild das, was das Lebensmark oder die Seele im Organismus ist. Sie gibt die Kraft an, welche alles wirkt und alles trägt. Sie gehört so notwendig in das Entwicklungsbild hinein, als die Seele in den Körper.

Ebenso gerechtfertigt ist aber das Bedenken, dass auf diese Weise die Tendenz selbständiger Spekulation das historische Interesse verdränge.[1])

---

1) Vergl. v. Hertling l. c. S. 7. — Die verschiedenen Grade, in welchen das rein theoretische Interesse über das historische dominiert, kennzeichnen die verschiedenen Stufen der philosophiegeschichtlichen Forschungsmethode. Das nächstliegendste ist, seine eigenen Thesen durch die Auktorität früherer Denker zu stützen. Bei dieser historischen Beweisführung wird man der Gefahr kaum entgehen können, das Gesuchte überall da zu finden, wo irgend ein loser Anhaltspunkt vorliegt; die durch das Interesse bestimmte geistige Energie wird nicht ausreichen, in zeitlich fernliegende fremdartige Gedankengänge einzudringen. Auf einem mehr fortgeschrittenen Standpunkt besteht bei grösserem Verständnis für historische

Wenn diese Normale richtig eingezeichnet wird, so stellt sie selbst ein Stück der Weiterentwicklung dar. Ein wirkliches Erfassen des historischen Materiales wird zur Folge haben, dass dieses auch die Normale in der richtigen Weise bestimmt. Letztere wird naturgemäss der Sammelpunkt gerade dieser historischen Ideen sein.

Entbehrlich ist sie auf keinen Fall. Denn sie ist in dem historischen Gedankengewebe wirksam, und zwar ist sie Haupttriebfeder. Würde man sie unbeachtet lassen, so könnte man in keiner Weise Anspruch erheben, ein Entwicklungsbild gegeben zu haben. Tatsächlich würde man alles, was auf ihre Rechnung käme, auf andere historisch nachweisbare Faktoren übertragen und von vornherein ausgedehnte Unrichtigkeiten zum Prinzip erheben.

Immerhin ist diese kritische Richtungslinie das Produkt eigener Erkenntnis; sie ist daher mit Vorsicht in roter Farbe in das historische Bild einzutragen.

In der Anwendung dieser Grundsätze wird sich übrigens reichlich Gelegenheit bieten, ihre Berechtigung anschaulicher zu empfehlen.

Inhaltlich gibt die *οὐσία*-Lehre Aufschluss über den Grundgedanken, in welchen Aristoteles seine gesamte Philosophie zusammengefasst hat. Sie fällt zusammen mit der hylomorphistischen Prinzipienlehre, der Seinslehre und der Theologie. Aristoteles hat ihrer Darstellung die Bücher gewidmet, welche unter dem Namen der Metaphysik bekannt sind.[1])

Es ist von selbst einleuchtend, dass die Sonderbehandlung gerade dieses sog. metaphysischen Problems sehr geeignet ist, um an ihrer Hand Charakter, Wert und entwicklungstheoretische Bedeutung der aristotelischen Philosophie festzustellen.[2])

Die Anordnung des Stoffes ergibt sich aus der Methode. Die *οὐσία*-Lehre stellt ein Gedankengewebe dar. Aufgabe ist es, die Fäden desselben zu lösen und zu zeigen, wie sie aus

---

Denk-Tatsachen immer noch die Tendenz, das vorliegende Gedankenmaterial in das vertraute eigene System einzuordnen. Erst mit dem Wegfall dieser störenden Tendenz ist das Ideal einer vollen, selbstlosen Hingabe an das historisch gegebene erreicht. Wie man dieser Methode im einzelnen Falle gerecht wird, wurde nach umfangreichen Vorarbeiten in der eben genannten Schrift Materie und Form von Hertling gezeigt.

1) S. unten n. 82. 84.

2) Die monographische Behandlungsweise ist durch die Fülle des Stoffes geboten, den der aristotelische Gedankenkreis umschliesst.

verschiedenen Enden entsprungen, sich zusammenfanden. Freilich, wie viele dieser Fäden wir einzeln zwischen die Finger nehmen wollen, bei welchem Punkte ihrer Verknüpfung dabei einzusetzen ist, bleibt noch freigestellt. Einschränkung ist durch die Reichhaltigkeit des Stoffes gefordert. Wenn die Ausführung der Absicht entspricht, so wird kein massgebender Strich an dem Entwicklungsbilde fehlen.

A. Analytische Darstellung der Ousia-Lehre.

I. Die hylomorphistische Prinzipienlehre.

Die Theorie der künstlichen Formgebung.

5. Der Philosoph beginnt nicht mit dem Denken. Wenn der Mensch zu philosophieren anfängt, besitzt er bereits einen reichen Schatz von fertigen Erkenntnisinhalten. Das elementare Bedürfniss des Lebens schafft und erhält dieselben; sie bilden ein gemeinsames erbliches geistiges Besitztum der menschlichen Gesellschaft. Die Philosophie beginnt erst da, wo sich das Denken von der reinen Freude am Wissen getragen, über diese Oberfläche erhebt.[1])

Hieraus ergibt sich die allgemeine Regel, dass der Ausgangspunkt einer jeden philosophischen Theorie in letzter Linie in diesem gemeinsamen, zum Gebrauche fertigen Vorrat an Erkenntnisinhalten zu suchen ist. Was bereits vorhanden und allgemein anerkannt ist, bildet die Wurzel für das, was neu hinzukommt und neu im Gegensatz zur Menge ausgedacht und hinzugedacht wird.

In unserem Falle ist es der populäre Gedanke an Stoff und Form, der das aristotelische οὐσία-Gebäude trägt.[2])

Wenn man bedenkt, welche Bedeutung dem Schauen und Empfinden der Körperform in der griechischen Kultur zukommt, so wird man sich hierüber nicht wundern. Man denke sich in die dem Griechen so gewohnte Bildhauerwerkstätte versetzt. Der tote, rohe Marmorblock wartet auf den Meister, der erst etwas[3]) aus ihm macht: es ist das, was zum rohen Marmor-

---

1) Met. α 2. 982b, 21.

2) Vgl. Bäumker, Das Problem der Materie in d. gr. Phil. Münster 1890 S. 252.

3) 1032a 14.

block hinzukommt, dadurch dass der Meisel ihn berührt, die Form. Durch dieselbe Tätigkeit wird der Marmorblock, der an sich nur Körper ist, zum Stoffe.

Die Form ist eine Weise der Ortslage, Stoff ist der Körper, sofern er leidend diese Bestimmung aufnimmt. Beide Bestimmungen schliessen sich gegenseitig und ausserdem die Rücksicht auf ein tätiges Subjekt, dessen Gegenstand sie in verschiedener Weise sind, ein.

6. Sucht man ein einfaches Beispiel, um sich von der Schärfe zu überzeugen, mit welcher Aristoteles arbeitete, so kann man keine bessere Probe bieten als die Analyse, welche er von dem ihm bedeutsamen Vorgang der Überkleidung des Rohmaterials mit der Kunstform geliefert hat.

Das Interessanteste dabei ist, dass er auch die seelische Seite, durch welche die Kunsttätigkeit charakterisiert wird, mit einem auffallenden Eingehen in die intimsten Differenzierungen in bisher unübertroffener Weise klargelegt hat.

Die Bewegung beginnt bei der seelisch erkennend erfassten Form und gleitet von da über auf alle Formen, welche zwischen der bereits in Wirklichkeit vorhandenen und der erst gedachten in der Mitte liegen. Sie alle erhalten von der ersten seelischen Form bewegende Kraft. Dieser Vorgang schreitet so lange fort, bis eine Form kommt, welche unmittelbar durch Hand und Meisel vollziehbar ist.

Jetzt beginnt eine rückläufige Bewegung; es ist eine anders geartete, die der Hand und des Meisels (*ποίησις*); sie tritt zu ersterer hinzu, welche rein seelischer Natur ist (*νόησις*). Die erstere ist das Bewegende, Veranlassende (analog der Absicht); die Tätigkeit der Hand das dadurch Veranlasste (analog der Ausführung der Absicht).

Die Tätigkeit der Hand läuft in der früheren Reihe der Formen rückwärts, Form um Form aus dem Gedachten in die Wirklichkeit übersetzend. So gelangt sie schliesslich zu der ersten Form, welche alles veranlasste und Ziel des Ganzen war. Sie wird zuletzt ausgeführt: das beabsichtigte Ziel ist erreicht.[1])

1) A. führt diese Analyse an dem Beispiel des Gesundmachens aus 1032b 6: *γίγνεται δὴ τὸ ὑγιὲς νοήσαν· ὃς οὕτως· ἐπειδὴ τοδὶ ὑγίεια, ἀνάγκη, εἰ ὑγιὲς ἔσται, τοδὶ ὑπάρξαι, οἷον ὁμαλότητα, εἰ δὲ τοῦτο, θερμότητα· καὶ οὕτως ἀεὶ νοεῖ, ἕως ἂν ἀγάγῃ εἰς τοῦτο ὃ αὐτὸς δύναται ἔσχατον ποιεῖν. εἶτα ἤδη ἡ ἀπὸ τούτου κίνησις ποίησις καλεῖται, ἡ ἐπὶ τὸ ὑγιαίνειν* .... 1032b 15 *τῶν δὲ γενέσεων καὶ κινήσεων ἡ μὲν νόησις καλεῖται ἡ δὲ ποίησις, ἡ μὲν ἀπὸ τῆς ἀρχῆς καὶ τοῦ εἴδους νόησις, ἡ δ' ἀπὸ τοῦ τελευταίου τῆς νοήσεως ποίησις.*

Die Möglichkeit einer so weit entwickelten psychologischen Analyse ist nur dadurch erklärlich, dass der Vorgang, den sie erklärt, direkt im Blickpunkt des Gesichtsfeldes lag. Nicht weniger aber auch dadurch, dass Aristoteles bei dieser Erklärung sich noch auf dem sicheren Boden allgemeiner, bereits vorhandener Erkenntnisinhalte bewegte.

Gedanken wie Form, Stoff, Ursache, Zweck gehörten zu den wichtigsten Bestandstücken des gewöhnlichen Lebens. Die Definitionen, welche Aristoteles für dieselben festsetzt, entsprechen naturgemäss der ins Auge gefassten populären, summarischen Auffassung des weitverzweigten Vorganges.

Es frägt sich nun, wie Aristoteles, gestützt auf diese elementaren Erkenntnisresultate, sich bemühte, einem tieferen Drange nach Erkenntnis Genüge zu leisten. Dieser Drang war das Verlangen nach Erkenntnis der ursächlichen Verknüpfung und Gesetzmässigkeit, welche alles Werden der Welt beherrscht.

Die mechanische Werdetheorie.

7. Bevor wir diese Entwicklung weiter verfolgen, müssen wir Fühlung gewinnen mit dem, was für Aristoteles an philosophischen Denkresultaten bereits vorlag.

Aristoteles hat den Satz mit Bestimmtheit ausgesprochen, dass das höhere Erkennen auf Erkenntnis der Ursachen ausgeht, der tiefe naturhafte Drang nach Wissen also das Bedürfnis ist, die Welt ursächlich zu begreifen.[1]) Wenn wir uns daran erinnern. in welch beharrlicher Folge die Frage nach dem Warum über die Lippen des Kindes geht, so werden wir geneigt sein, zu glauben, dass auch der Philosoph, wenn er anfängt, auf neue Weise das Gedachte nochmals zu denken, eine andere Frage an das Weltall als die nach seinem „Warum“ nicht stellen kann. Das höher strebende Erkennen, das in dem griechischen Geiste mit Thales erwachte,[2]) konnte nur diese selbe Frage in neuer Form wiederholen.

Anscheinend verhielt es sich nicht so. Die Naturphilosophen beschäftigten sich zwar ausschliesslich mit dem Werden der Dinge. Allein anstatt von einer Verursachung des Gewordenen zu reden, sprachen sie nur von einem Zusammenfügen von Bestandteilen. Sie dachten nicht an eine innere Verknüpfung und Beseelung der regellosen Mannigfaltigkeit

1) 982a: *ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περί τινας αἰτίας καὶ ἀρχάς ἐστιν ἐπιστήμη, δῆλον.* — 184a.

2) 983 b 20.

durch den Gegensatz von Kraft und Wirkung. Sie schienen sich nur für eine Art Aufbau des Weltgebäudes aus bestimmtem mehr oder weniger geeignetem Material zu interessieren. Ob dieses Baumaterial Wasser oder Luft, Feuer oder ein anderer eigenartiger Stoff war, ob die Bausteine rund oder eckig oder gestaltlos, ob sie derselben oder verschiedener Art waren, ob einer oder viele oder unendlich viele — das Einheitliche aller dieser Theorien war die mechanische Erklärung des gesamten Werdens nach Art der menschlichen Kunsttätigkeit. Sie sind gekennzeichnet durch den Kunstausdruck des στοιχεῖον (der ἀρχή). Dieses ist an sich Ur-Bestandteil, nicht Ur-sache.[1])

Es liegt in der Natur eines jeden Gedankens, dass er zuerst nur unbestimmt gedacht wird. So hat man sich auch hier anfangs über den Charakter des nur mechanischen Werdens keine Rechenschaft gegeben; man hat zu der wichtigen Frage, ob es auch eines Baumeisters bedürfe, den Bau zu veranlassen oder wenigstens einer Kraft, die Bestandtelle zusammenzufügen, erst später Stellung genommen.[2]) Die atomistische Schule steht am Ende dieser Entwicklung. Die Konsequenz und Vollendung, mit welcher sie den Gedanken des rein mechanischen Werdens durch alle Instanzen durchgeführt hat, entspricht dieser ihrer Stellung.

Mit welchem Rechte durfte Aristoteles in dieser ausgedehnten geistigen Bewegung nichts anderes sehen als ein unsicheres und noch unbeholfenes Tasten nach Ursächlichkeitserkenntnis? Was brachte ihn dazu, das στοιχεῖον und die ἀρχή als αἴτιον zu deuten?[3])

Wir werden versuchen, diese Frage zu lösen, indem wir den Begriff der Ursächlichkeit hier schematisch an die Spitze der entwicklungstheoretischen Erörterungen stellen. Es ist derselbe Begriff, dem der aristotelische Ursächlichkeitsgedanke in der οὐσία-Lehre zustrebt.

Der Verursachungsgedanke, die Normale der οὐσία-Lehre.

8. Der Weg, um zu einer Bestimmung des Begriffes der Ursache zu gelangen, ist durch die psychologischen Erörterungen über diesen Erkenntnisinhalt unzweideutig klargestellt. Die Erkenntnis der Ursache ist das Ergebnis eines Schlusses; die

1) Met. α 3. 983 b 7; vgl. 1041 b 31; Ind. arist. 702 a 44.
2) 984 a 17.
3) Met. α 7; vgl. 184 a.

Bestimmung dieses Ergebnisses ist gegeben mit der Weise des Schliessens. Es ist aber längst anerkannt, in welcher Weise dieser Schluss sich vollzieht.

Der Gedanke an ursächliche Verknüpfung erwacht von selbst durch die Wahrnehmung, dass Gleiches beharrt; dies ist nicht selbstverständlich, sondern auffallend; denn anderes beharrt nicht (in derselben Weise). Diese Beharrung fordert einen Grund, der so geartet sein muss, dass er notwendig also immer das oft als beharrend erkannte Gleiche bedingt. Erst durch diese Notwendigkeit des Bedingtseins erklärt sich das tatsächlich beobachtete Beharren.

Die Beharrung kann eine doppelte sein; es kann etwas stetig beharren oder mit Unterbrechung durch seine Wiederkehr. Im ersteren Falle wird der Grund der Notwendigkeit unmittelbar in dem Beharrenden selbst liegen; es liegt keine Veranlassung vor, hier mehr zu suchen als die Bestimmung eines notwendigen Seins, dessen Träger das Beharrende ist.

Anders verhält es sich, wenn das Gleiche mit Unterbrechung seines Daseins wiederkehrt. Auch hier fordert die Beharrung ein notwendiges Bedingtsein, und zwar bezieht sich diese Notwendigkeit ebenso wie im ersteren Falle auf die Stetigkeit der Daseinsdauer (das „dass-sein“) und die Stetigkeit der Art des Seins (das was-sein).[1])

Andererseits muss das Bedingtsein anders gestaltet sein als zuvor. Das wiederkehrende Gleiche, von dem die Rede ist, kann den Grund des notwendigen doppelten Bedingtseins nicht in sich selbst tragen. Es ist ein anderes zu suchen, das Träger dieser doppelten Funktion ist. Dieses andere ist die Ursache; das wiederkehrende Gleiche ist Wirkung dieser Ursache.

Die Ursache muss, um ihre Funktion erfüllen zu können, einmal selbst in sich während der Dauer ihrer Funktion[2])

---

1) Über die gedankliche Zerlegung des Seins in das dass- und das was-sein s. unten n. 60. Der Kunstausdruck des so-seins besagt dasselbe, was durch das was-sein kenntlich gemacht wird; dieses so-sein muss aber dann in dem Sinne genommen werden, dass es auf die Frage des was-sein antwortet. Das so-sein kann im Gegensatz zum was-sein stehen; dann ist es Zeichen der Subjektsbestimmung und fällt mit dem etwas sein zusammen (vgl. n. 60).

2) Die Beharrungsdauer der Lebensursache ist zeitlich begrenzt; das Gesetz des Sichauslebens innerhalb einer Lebensperiode liegt in ihrer Natur. Das stetige ins Dasein Treten dieser Ursachen ist in ähnlicher Weise bedingt, wie das Dasein der Wirkung aus der beharrenden Ursache; Ursache des Lebewesens (im weitesten aristotelischen Sinne) ist das Lebewesen selbst in der Zeugung. Die anorganische Ursache unterliegt erfahrungsgemäss dieser Begrenzung ihrer Beharrungsdauer nicht, folglich

beharren; zweitens muss die Möglichkeit vorliegen, dass sie in der Ausübung der Funktion, die Wirkung zu bedingen, mit Unterbrechung gehemmt wird.

Wäre ersteres nicht der Fall, so würde die Ursache selbst wieder eine Ursache fordern; die Beharrung wäre durch ihre Annahme nicht erklärt.

Wollte man die zweite Forderung in Abrede stellen, so müsste man annehmen, dass die Ursache die Wirkung nicht mit der doppelten Notwendigkeit des „dass sein" und des „was sein" bedingt, oder es würde folgen, dass die Wirkung in sich stetig dauert. Beides ist gegen die Voraussetzung.

Das Hemmende unterliegt natürlich derselben Forderung, sein Dasein zu begründen, der die Wirkung, welche gehemmt wird, zu genügen hat. Wenn die Hemmung als solche erkennbar sein soll, darf die Hemmung keine stete sein; das, was die Wirkung, von der wir reden, hemmt, muss also selbst Wirkung einer anderen Ursache sein.

9. Voraussetzung dieser Annahme ist, dass die Tatsache der Beharrung — disjunktiv in der einen oder andern Weise — für alles Sein festgestellt oder rechtsgiltig erschlossen ist.

Die Art und Weise, letztere Erkenntnis zu gewinnen, ist von der Erschliessung der Ursache verschieden. Sie beruht auf dem tatsächlich wenigstens vorhandenen und wirksamen Grundsatze, dass Ähnliches (Gleiches) nach dem Grade seiner Ähnlichkeit auch anderweitig denselben Bedingungen unterliegt. Das Ähnliche ist hier das Sein als solches, die Bedingung, um die es sich handelt, die Notwendigkeit, in sich oder in der Ursache zu beharren. Dieses Prinzip ermöglicht es, die für ein Einzelnes gewonnene Ursächlichkeitserkenntnis auf die Art, unter welche dieses Einzelne fällt, zu übertragen.

Gewonnen wird auch dieses Prinzip durch die öftere Wiederholung der Tatsache, die es ausspricht, also gewissermassen durch die Beharrung der erkannten ursächlichen Verknüpfung, die Resultat des ersten Schlusses war.

Auch hier begründet für den erkennenden Geist die Beharrung die Notwendigkeit des Sichsoverhaltens.

Ein weiterer Schritt ist es, festzustellen, welches im einzelnen Falle die Ursache ist, die erst im allgemeinen postuliert

---

liegt diese Begrenzung nicht in ihrer Natur. Dieser Umstand schliesst die Möglichkeit nicht aus, dass auch die anorganische Ursache wie jede andere in den Bereich einer höheren Ursache fällt, durch welche ihr Dasein bestimmt wird. Es widerspricht dem Begriffe der Ursache nicht, selbst verursacht zu sein.

wurde. Die Weise, zu dieser Erkenntnis zu gelangen, ist teilweise durch die Bestimmung der Ursache gegeben. Als Ursache kann nur ein Subjekt in Betracht kommen, welches im Wechsel der Wirkung beharrt. Ausserdem muss es stets in einer selben Weise mit der Wirkung zusammen dasein; dieses Zusammendasein muss unabhängig von dem Dasein eines andern sein.

10. Schliesslich ist noch zu beachten, dass es beharrende Daseinsverknüpfungen gibt, welche berechtigen, auf eine Notwendigkeit dieser Verknüpfung zu schliessen, ohne dass der eine Teil die Merkmale der Wirkung an sich trägt. Die Farbe ist nicht Wirkung des Körpers, und doch ist sie ihm notwendig zugeordnet. Zwischen Farbe und Körper besteht ein ähnliches Verhältnis wie zwischen Wirkung und Ursache.

11. Diese schematische Zeichnung der verschiedenen Linien, in welche der Ursächlichkeitsgedanke sich verzweigt, hat so viel gezeigt, dass der ganze nicht einfache Mechanismus durch ein verschiedenartig bestimmtes Beharren seiner Elemente (Ursache und Wirkung) für sich und zusammen bedingt ist.

Man pflegt gewöhnlich zu sagen, Sein und Werden vollziehe sich gesetzmässig. In dieser Ausdrucksweise fasst man die eben spezifizierte Tatsache des Beharrens in das Bild der Unterordnung bewusster Handlungen unter eine gegebene Norm zusammen. Gesetzmässigkeit des Seins besagt daher ursächliches Bedingtsein desselben.

Soviel über den Begriff der ursächlichen Verknüpfung, der uns als die Normale des aristotelischen *οὐσία*-Gedankens durch die ganze *οὐσία*-Lehre hindurch begleiten wird.

Der Verursachungsgedanke in der mechanischen Werdelehre.

12. Zunächst haben wir die mechanische Werdetheorie der Naturphilosophen mit dem nunmehr gewonnenen Massstabe zu messen. Das Resultat ist folgendes:

Das charakteristische der mechanischen Werdetheorie ist die Annahme einer oder mehrerer Konstanten, die im Wechsel der Erscheinungen beharren und durch ihr verschiedenartiges Zusammensein eben diese Erscheinungen bedingen. Diese Konstanten waren also genau das, worauf die Forschung nach Ursache führen musste. Zum vollen Sein der Ursache fehlte diesen Urelementen nur die Bestimmung der Kraft.

Dieser ist es wesentlich, dass sie die Wirkung nicht in sich (formell), sondern nur dem Können nach (potentiell) in sich schliesst. Erkannt wird sie in ihrer Isolierung von der

Wirkung durch die Hemmung, welche die Wirkung, aber nicht die Kraft aufhebt.

Wenn der Philosoph anfängt, auf die Forderung des notwendigen Bedingtseins alles Seienden zu reflektieren, so hat er wie immer zunächst die Tendenz, das Prinzip schlechthin anzuwenden; er wird geneigt sein, zu behaupten, dass das Sein schlechthin beharrt.[1]) Nur die unerbittliche Tatsache, welche eine solche Annahme unaufhörlich verneint, wird ihn bestimmen können, die Beharrung des Veränderlichen in die Kraft zurückzuverlegen.

Die Vertreter der mechanischen Werdetheorie helfen sich in der Weise, dass sie das Veränderliche im Werden auf ein Mindestmass herabsetzen. Sie behaupten, es bestehe lediglich in wechselnder Lageänderung unveränderlicher Körper. Mit dieser Annahme ist ihrem Erkenntnisdrang nach dem Warum des Veränderlichen Genüge geleistet. Für die populäre, auf das Praktische berechnete Auffassung ist das, was wenig ist, bereits nichts. Aus diesem Gesichtskreis heraus konnten sie sich in den Gedanken hineinleben, dass nach ihrer Theorie das Sein schlechthin beharre.

Hätten sie ihre Urelemente mit der Ursache in Verbindung bringen wollen, so wäre die Anlage dieser Körper, verschiedene Lagen einzunehmen, das gewesen, was der Kraft entsprechen würde. Das doppelte Beharrungsmoment, das im Können der Kraft verborgen liegt, wäre in der Gestalt und den von den späteren beigezogenen, die Lage bestimmenden Bewegungskräften zu suchen.

13. Allein auch in dieser Auffassung wäre das Urelement noch nicht Ursache. Man hatte in diesem Anfangsstadium der Werdephilosophie stets nur das Werden eines Ganzen im Auge. An diese unmittelbar sich darbietende Vorstellung passte man die Theorie an, ohne auf den Unterschied zwischen Subjekt und Subjektsbestimmung und das ungleiche Werden beider aufmerksam zu werden.

Weiterhin kam als Urbestandteil nur das leblose Subjekt in Betracht. Der belebte Körper war bereits ein Produkt aus Urbestandteilen. Der leblose Körper aber bringt nie ein anderes (ähnliches) Subjekt hervor, wie er auch selbst nicht zugrunde geht. Sein Werden ist stets Verwandlung. Nur das Lebendige, das sich in einer bestimmten Lebensperiode auslebt, erhält sich bezw. seine Art auf dem Wege der Fortpflanzung.

1) Vgl. die eleatische Werdetheorie.

14. Diese beiden Umstände schlossen von vornherein die Möglichkeit aus, den Urbestandteil mit der Ursache in Verbindung zu bringen. Ursache ist auch nach unserem heutigen Sprachgebrauch ein Subjekt nur insofern, als es etwas hervorbringt, das nicht sein eigenes Subjekt-sein ausmacht. Dies kann ein doppeltes sein: eine eigene oder fremde Subjektsbestimmung oder ein fremdes durch Same oder Zeugung ins Dasein gesetztes Subjekt selbst.

15. Der Fall von Verursachung, der für die mechanische Werdetheorie allein in Betracht kommen konnte, war der einer Verwandlung des Körpers in einen andern. An diesem Vorgang der Verwandlung hatte man zunächst die Kunst, ursächliche Verknüpfung festzustellen, zu erproben.

Der einfache Schluss hätte so lauten müssen: Wenn das erste Subjekt, welches sich in ein zweites verwandelt, dieses zweite ursächlich bedingt, so muss es in sich die Anlage enthalten, dieses zweite Subjekt zu wirken; es muss aber, wenn es Träger dieser Anlage ist, auch Träger der Auswirkung dieser Anlage sein.

Die Auswirkung der Anlage konstituiert aber das neue Subjekt, welches durch die Verwandlung zustande kommt. Das erste Subjekt ist also auch Träger des zweiten; oder, wenn Träger eines Subjektes sein und dieses Subjekt selbst sein zusammenfällt, es ist dieses zweite Subjekt ebenfalls; mit andern Worten: ein und dasselbe Subjekt ist Ausgangspunkt und Endpunkt der Verwandlung.

16. Diese kurze Analyse des Verwandlungsvorganges lässt soviel deutlich erkennen, dass es sich hier um eine eigene Art ursächlicher Verknüpfung handelt, die in der populären Auffassung nicht beachtete Verursachung des eigenen Subjekt-seins. Der Philosoph befand sich bei dem Versuche, diese Verknüpfung erkennend zu erfassen, auf einem noch ganz unberührten Boden. Hier war der früher genannte und allgemein gebräuchliche Begriff der Ursache selbständig auf Grund der allgemeinen Prinzipien ursächlicher Verknüpfung umzuformen. Die Ausdrücke Ursache, Kraft, Wirkung mussten eine weitere Bedeutung annehmen, oder es mussten neue Ausdrücke formuliert werden, welche die Elemente der ursächlichen Verknüpfnng in ihrer weitesten Bedeutung in sich fassten. In der späteren Entwicklung dieses Problems hat man sich auf die Ausdrücke Prinzip und Anlage geeinigt; sie entsprechen in analoger Weise den Begriffen von Ursache und Kraft. Der Wirkung entspricht in derselben Weise die Bedeutung, welche wir dem Worte Natur beilegen.

Die Naturphilosophen konnten sich also bei Lösung der Aufgabe, von der Elemententheorie zur bewussten Ursächlichkeitserkenntnis fortzuschreiten, nicht unmittelbar an den vorhandenen Begriff der Ursache anschliessen. Dieser Umstand hatte zur Folge, dass sie an diese Aufgabe überhaupt nicht herantraten.

17. Ohnedies konnten sie ja nicht einmal bis zu der viel elementareren Erkenntnis vordringen, dass die Verwandlung des Natursubjektes etwas wesentlich anderes war als das Sichzusammenfügen derselben Subjekte nach Art eines Kunstganzen. Bei dem Kunstganzen konnte von Ursache und Wirkung oder von Prinzip und Anlage erst recht nur in übertragenem, der populären Auffassung völlig fernliegendem Sinne die Rede sein. Die allgemein giltige Vorstellung, welche stets nur die markantesten Linien berücksichtigt, sprach dem Kunstganzen überhaupt jede Verursachung ab. Ursache seines Werdens und Umgewandeltwerdens war schlechthin das vom Kunstganzen getrennte Subjekt, welches die Teile desselben zusammenfügte oder ihnen eine neue Form gab.[1])

18. Allein es kann trotz dieser gewichtigen Einschränkungen nicht in Abrede gestellt werden, dass die Theorie der Urbestandteile als Grundlage der mechanischen Werdetheorie der naturgemässe erste, sehr unsichere und unvollkommene, aber ebenso bedeutungsvolle Schritt war auf dem Wege zur ursächlichen Erfassung der Körperverwandlung. Dies ergibt sich ganz von aussen betrachtet schon daraus, dass beide Theorien, die elementare und die ursächliche, sich bereits in einem allgemeineren unbestimmteren Dritten zusammenfinden. Sie erklären beide die Gesetzmässigkeit des Werdens,[2]) die Beharrung des Seins, die sich aus seiner ursächlichen Veranlagung und Verknüpfung ergibt.[3])

Die Theorie des unbestimmten Stoffes.

19. Aus den Anfängen der mechanischen Werdetheorie löst sich ein Gedankengang ab, der einer entgegengesetzten Richtung zustrebt. Die Atomisten hatten die mechanische Werdetheorie damit abgeschlossen, dass sie die formelle Wirkung des Gewordenen auf Lageänderung unveränderlich geformter Körper zurückführten. Sie reduzierten auf diese Weise den

1) Vgl. v. Hertling, l. c. S. 95. S. unten n. 26.
2) Vgl. Heraklit, Zeller l. c. I, 2 S. 665 ff.
3) S. oben n. 11.

Spielraum dessen, was die Kraftanlage hätte leisten müssen, auf das Nichts blosser Ortsbeziehung. Ihre Theorie liess das gewaltige Werden der Welt in den durch Linienmass und Wage abgepassten Kategorien des Körperlichen aufgehen. Diese Auffassung verrät den Mathematiker von Fach, dessen Gedankenkreis vollständig von der Vorstellung körperlicher Formen beherrscht wird. Es musste wohl auch andere geben, welche das Werden unbefangener betrachteten und die Beobachtung desselben musste sie bestimmen, dem Wechsel von Sein und Nichtsein einen bedeutungsvolleren Inhalt zuzuweisen. Das formell Gewordene war mehr als Ortslage; der Urbestandteil, welcher wurde, war weniger wirklich und mehr der Anlage nach.

Aristoteles hat diesen Gedanken zu Ende gedacht. An dem ursprünglichen Prinzip festhaltend, das seiner unvollkommenen Erfahrung entsprach, formulierte er den Urbestandteil als den völlig bestimmungslosen Träger alles Werdens. Der Urbestandteil wurde alles; diese Tatsache schien festzustehen; aus ihr ergab sich, dass er in Wirklichkeit nichts war.[1])

20. Aristoteles definiert diese Seinsweise des einen Urbestandteiles, den er damit zu seiner ὕλη umwertet, durch die Ausdrücke der δύναμις und ἐνέργεια. Die ὕλη ist alles nur nach der Weise der δύναμις, nichts nach der Weise der ἐνέργεια.[2])

Es liegt sehr nahe, diesen Ausdrücken ohne weiteres die geläufigen Begriffe von Kraft und Wirkung zu unterlegen; es ist der Sinn, der diesen Lauten an sich zukommt und Aristoteles gebraucht beide Ausdrücke in anderem Zusammenhang sicher in dieser Bedeutung.[3])

Andererseits ist es ja eben die Bestimmung der Kraft, welche dem Urbestandteil der Naturphilosophie zu seiner vollen Ausstattung noch fehlte. Was liegt näher, als anzunehmen, dass Aristoteles mit der Einführung seiner ὕλη den richtigen, ursächlich durch Kraft bestimmenden Urbestandteil an die Stelle des unvollkommenen früheren setzte?

Zunächst frägt es sich, welche Möglichkeit einer anderen Auffassung bei Beantwortung dieser Frage in Betracht zu ziehen ist.

---

1) 989 a 30.

2) 1009 a 35 *δυνάμει μὲν γὰρ ἐνδέχεται ἅμα ταὐτὸ εἶναι τὰ ἐναντία, ἐντελεχείᾳ δ' οὔ.* — 1032 a 20 *δυνατὸν γὰρ καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι ἕκαστον αὐτῶν, τοῦτο δ' ἐστὶν ἡ ἑκάστῳ ὕλη.* — 317 b 16 *τὸ γὰρ δυνάμει ὂν ἐντελεχείᾳ δὲ μὴ ὂν ἀνάγκη προϋπάρχειν.* — 1042 a 27 *ὕλην δὲ λέγω ἣ μὴ τόδε τι οὖσα ἐνεργείᾳ δυνάμει ἐστὶ τόδε τι.* — Ind. arist. 785 a 46; b 55.

3) Met. Θ; 1045 b 35. — 417 a 21. — Ind. arist. 206 a 36.

21. Aristoteles gebraucht für Wirkung (ἐνέργεια) noch einen anderen Kunstausdruck, den der Vollendung (ἐντελέχεια).[1] Unter diesen Begriff fällt auch die Bekrönung eines körperlichen Gebildes durch Hinzufügung eines Teiles, der das Ganze bestimmt und beherrscht. Die δύναμις ist dann aus dem Gegensatz zur ἐντελέχεια bestimmt; sie ist die möglicherweise rein körperliche Anlage, welche die Bekrönung aufnimmt.[2])

Diese Anlage, deren Funktion es ist, etwas aufzunehmen, ist von der Kraftanlage, welche wirkend gibt, wesentlich verschieden.

22. Zu einer zweiten möglichen Auffassung führt der doppelte Sinn des Wirklichen. Die Seele besitzt die Fähigkeit, das Dasein nicht nur als solches zu erkennen; sie vermag sich etwas auch nur rein gedanklich vorzustellen. Infolge dessen hat alles Sein eine doppelte Daseinsweise, es ist (schlechthin), oder es ist (nur) vorgestellt. Das Sein schlechthin wird von letzterem durch die nähere Bestimmung des Wirklichseins geschieden. Das nur gedachte Sein ist im Gegensatz hiezu das nur mögliche Sein.

In einem ganz anderen Sinne ist das Sein der Wirkung in der Kraft als ein mögliches und nicht wirkliches enthalten.

Es ist möglich, dass in dem beweglichen Geiste des griechischen Philosophen unter dem Ausdruck der δύναμις die Seinsmöglichkeit durch Kraft und durch blosses Denken eine gemeinsame Herberge gefunden haben. Ebensowenig ist es ausgeschlossen, dass er mit demselben Worte die eben erörterte Vorstellung einer Anlage im Sinne der Aufnahmefähigkeit einer Vollendung verband.

Die Stoff-Form-Theorie.

23. Zur Gewissheit wird diese Möglichkeit dadurch, dass dem Philosophen die Bestimmung des Anlage-seins (δυνάμει εἶναι), durch welche die ὕλη charakterisiert wird, nicht genügt, um die ursächliche Verknüpfung des Verwandlungsvorganges zu erklären. Dem der Anlage nach Seienden gesellt sich die Vollendung der Anlage nicht als etwas hinzu, das aus der Anlage hervorgeht und in ihr nach Weise des Kraftmöglichseins bereits enthalten ist. Die formelle Wirkung, um die es sich bei der Verwandlung handelt, also die Auswirkung der Anlage oder die Natur vereinigt sich mit der Anlage als etwas selbständiges,

---

1) Ind. arist. 253 b 35.
2) Vgl. v. Hertling l. c. S. 100 f.

zweites. Die Selbständigkeit und Loslösung dieses zweiten zeigt sich darin, dass es selbst Träger der in Betracht kommenden Verursachung ist. Es wirkt das Zustandekommen des neuen Subjektes. Diese Wirkung übt es jedoch nicht dadurch aus, dass es sich aus dem Nicht-sein ins Dasein versetzt. Dazu bedürfte es wieder einer Anlage und einer ergänzenden Vollendung, wie sie eben in Frage steht; es übt die Wirkung dadurch aus, dass es in sich bereits fertig mit dem Stoffe sich vereinigt.[1])

Aristoteles hat sich in dieser seiner Verwandlungstheorie das Subjekt als Ganzes in zwei Teile zerlegt und die verschiedenen Funktionen der Verursachung auf beide Halbsubjekte verteilt. Der Stoff garantiert die Subjektseinheit, welche der Verwandlung eigen ist. Er beharrt nicht nur in sich als unveränderliches Sein; er ist ausserdem zugleich das alte und das neue Subjekt (der Anlage nach) und bewirkt, dass beide Subjekte infolge dieses Umstandes (und insofern!) dasselbe Subjekt sind.[2]) Die Eigentümlichkeit, dass die Ursache die Wirkung nicht formell ist, kommt durch die völlige Unbestimmtheit des Stoffes zur Geltung.

Der zweite Hauptfaktor der Verursachung jedoch, die Fähigkeit, zu wirken und zu bestimmen, ist ganz auf das zweite Halbsubjekt verlegt; und dieses zweite Halbsubjekt ist die formelle Wirkung in ihrer Vollendung. Diese formelle Wirkung (die Natur) kann Träger der Fähigkeit, zu wirken, nur in der Voraussetzung sein, dass die formelle Wirkung im Sinne des Aristoteles lediglich in der Zusammensetzung der beiden in sich unveränderlichen Teilsubjekte bestand.

24. Die aristotelische Werdelehre war wie die der Naturphilosophen eine Theorie beharrender, in sich unveränderlicher Werdekonstanten. Das Werden war auch für den Stagiriten noch ein Sichzusammensetzen von Teilen, nicht ein Hervorgehen der Wirkung aus Kraft oder Anlage.

---

1) Phys. α 7; β 3; Met. α 3; ζ 7. 8. . . . . 1033 b 12 *δεήσει γὰρ διαιρετὸν εἶναι ἀεὶ τὸ γιγνόμενον, καὶ εἶναι τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε, λέγω δ' ὅτι τὸ μὲν ὕλην τὸ δ' εἶδος . . .* 16 *φανερὸν δὴ ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι τῶ μὲν ὡς εἶδος ἢ οὐσία λεγόμενον οὐ γίγνεται, ἡ δὲ σύνοδος ἡ κατὰ ταύτην λεγομένη γίγνεται, καὶ ὅτι ἐν παντὶ τῷ γιγνομένῳ ὕλη ἔνεστι, καὶ ἔστι τὸ μὲν τόδε τὸ δὲ τόδε. . . .* 1043 b 14 *ἀνάγκη δὴ ταύτην* (die Form-οὐσία) *ἢ ἄϊδιον εἶναι ἢ φθαρτὴν ἄνευ τοῦ φθείρεσθαι καὶ γεγονέναι ἄνευ τοῦ γίγνεσθαι.*

2) 999 b 12; 192 a 28 . . . 30 *τοῦτο δ' ἐστὶν αὐτῆς ἡ φύσις, ὥστ' ἔσται πρὶν γενέσθαι . λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίγνεταί τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός . εἴτε φθείρεται, εἰς τοῦτο ἀφίξεται ἔσχατον, ὥστε ἐφθαρμένη ἔσται πρὶν φθαρῆναι.* — 1010 a 18.

Von dieser einen Seite betrachtet enthält die aristotelische Werdetheorie nicht mehr als das, was alle griechischen Naturphilosophen wollten; sie enthält es nur mit viel weniger Klarheit und Übersichtlichkeit, als Demokrit in dem atomistischen System es geboten hatte.

Erst eine zweite, davon verschiedene Betrachtungsweise hebt Aristoteles vollständig aus dem Gedankenkreise der Naturphilosophen heraus.

Die Naturphilosophen übertrugen ohne weiteres die Bedingungen des Kunstwerdens auf das Naturwerden. Wir begegnen hier keiner irgendwie bedeutsamen Regung, ein neues Sein durch Umformung der gegebenen und bekannten Kategorien zu erschliessen. Die neue Gedankenwelt, die sie aufbauen wollen, ist in letzter Linie wieder das alte gewohnte Heim; es fehlt die Kraft, schöpferisch zu gestalten. Die Vorstellung, das Naturwerden vollziehe sich im wesentlichen in derselben Weise, wie sie es gewohnt waren, Naturkörper für ihre Zwecke zusammenzutragen, war nur ein Ersatzmittel, dessen man bedurfte, um die Gesetzmässigkeit des Werdens zu denken, da man diese Gesetzmässigkeit nicht erklären und begründen konnte.

Mit Aristoteles tritt ein ganz neuer Geist in die Werdespekulation ein. Für ihn handelt es sich um etwas ganz anderes als um ein mehr instinktmässiges Übertragen des Kunstwerdens auf das Naturwerden. Er hat das Bedürfnis, das Werden durch geistige Erfassung seiner ursächlichen Begründung erschöpfend und wirklich zu verstehen. Deshalb ist seine Werdetheorie vollständig von diesem in die letzte Tiefe gehenden Gesichtspunkt ursächlicher Verknüpfung beherrscht.

Allerdings geht auch er von der bekannten Tatsache des Kunstwerdens aus; allein nachdem er dieses Werden genau analysiert hat, fängt er an, von da in bewusster Absicht auf das Unbekannte zu schliessen.[1]) Als Grundlage dienen ihm ausdrücklich formulierte Gesetze ursächlicher Verknüpfung. Auf Grund dieser Prinzipien formt er die Kategorien des Kunstwerdens in Kategorien der Verursachung um. Die zwei Elemente, in welche das Werden das Kunstding zerlegt, Stoff und Form, kommen mit den zwei Faktoren der Verursachung, in welche das Naturding bei demselben Vorgang zerfällt, mit Anlage (Kraft) und Natur (Wirkung) zur Deckung. Ihr Sein wird bestimmt durch die Funktionen der

1) 191 a 7.

Verursachung, die sie ihrer Ableitung nach zu übernehmen haben. Sie selbst werden Ursachen genannt.[1]) Die aristotelische Werdetheorie ist Prinzipientheorie.

Dabei bleibt bestehen, dass er den Weg von dem bekannten Ausgangspunkt zu dem Ziele, dem er zuführte, nicht ganz zurückzulegen vermochte. Es gelang ihm nicht, die ursächlichen Werdefaktoren, Anlage und Natur (Kraft und Wirkung), von der analogen, dem Kunstwerden zugrunde liegenden Zerlegung des Körpers in Stoff und Form loszulösen.

Die aristotelische Werdetheorie ist immerhin noch ein Kompromiss beider Auffassungen. Sie ist hylomorphistische Prinzipienlehre. Sie steht in der Mitte zwischen der mechanischen Weltauffassung und einem völlig geklärten Verständnis der ursächlichen Verknüpfung des Geschehens. Dieses letztere fordert, dass die Natur nach Art der Wirkung aus der Anlage hervorgeht, dass sie demnach nicht in sich, sondern nur in ihrer Ursache oder ihrem Prinzip notwendig beharrt.

Durch diese einfache Weiterbildung des aristotelischen Gedankens wird der eigentümliche Kausaldualismus, der ein Ausfluss der eben genannten Gedankenverquickung ist, beseitigt. Die Begriffe Anlage und Natur werden aus der Schale, der sie entsprungen sind, vollends erlöst.

25. Die Tatsache des Kompromisses gibt ohne weiteres Aufschluss, in welchem Sinne die massgebenden aristotelischen Ausdrücke *δύναμις, ἐνέργεια, ἐντελέχεια* zu verstehen sind. Sie teilen natürlich die Natur des Kompromisses. Ihr Inhalt bildet eine chemische Zusammensetzung der Bedeutungen, die oben als möglich neben der geklärten Kraft-Auffassung angegeben wurden.[2]) Als Stoff ist die *ὕλη* lediglich leidend aufnehmende Anlage, als Prinzip ist sie Träger der Ursächlichkeit, ihre Anlage also Kraft. Die Form ist in derselben Weise vollendende Bekrönung und Natur-Wirkung.[3])

Die zwischen Kraft- und Denkmöglichkeit oszillierende Bedeutung der *δύναμις* konnte zwischen den eben genannten kombinierten Gedankenreihen vermitteln.[4])

Aus dem Umstande, dass Aristoteles seine Prinzipien aus den Urbestandteilen der mechanischen Weltauffassung ab-

---

1) Met. *α* 3; Phys. *β* 3.
2) n. 21 und 22.
3) Met. *θ*; Ind. arist. zu *ὕλη* und *μορφή*.
4) Dieser Gedanke liegt vielleicht zugrunde, wenn die rein gedankliche Verneinung des Daseins in der Beraubung als *ἀρχή* aufgezählt wird. Pys. *α* 7; 191 a 14. Vgl. v. Hertling l. c. S. 87.

leitete, ergibt sich in derselben Weise, dass diese Ausdrücke der ἀρχή und des στοιχεῖον die Bedeutung von Ursachen in einem weitesten Sinne erhielten, ohne ihre frühere Bedeutung vollständig aufzugeben. Der Kompromiss musste auch hier zur Geltung kommen. Das aristotelische αἴτιον umschliesst die Funktion des Bestandteils und die Bestimmung der Verursachung im ursprünglichen gewohnten Sinne.[1])

1) Met. Δ 1—3. Ind. arist. 111 a 28; 702 a 18; 22 b 12.

Lebenslauf.

Hermann Dimmler, geboren den 9. Januar 1874 zu Rottweil a. N. (Württemberg) als Sohn des Kaufmannes Emil Dimmler, besuchte ich daselbst sämtliche Klassen des Gymnasiums. Hierauf widmete ich mich für die Dauer der folgenden vier Jahre (1893—1897) dem Studium der Philosophie und Theologie an der Universität Innsbruck. Nach kurzer Unterbrechung setzte ich diese Studien während eines Schuljahres an der Universität Freiburg i. B. fort (1898/99). Im Verlauf des Schuljahres 1901/02 besuchte ich die Vorlesungen der philosophischen Fakultät der Universität München über Geschichte der Philosophie, über Psychologie, Physik, Mathematik, Anthropologie, Kunstgeschichte in der Absicht, mich dem Studium der Philosophie zuzuwenden.